© *“Metafizika” Journal* *p-ISSN 2616-6879*
Vol 6, issue 4, serial 24, 2023. pp.47-64 *e-ISSN 2617-751X*

UOT: 159.9
KBT: 87.3(2) 6
MJ № 185

Sədrəddin Şirazinin nəfs konsepsiyası

İbrahim Bağırov*

Abstrakt. Fəlsəfə tarixinə nəzər yetirdiyimiz zaman insanın mental hallarının əsasən ruh/nəfs fikri ilə izah edildiyinin şahidi oluruq. Nəfsin mahiyyəti məsələsi isə qədim yunan filosoflarından bəri müzakirə olunmuş və bu barədə fərqli nəzəriyyələr ortaya qoyulmuşdur. Qədim yunan filosoflarından Platon nəfsin maddi bədəndən tamamilə fərqli, qeyri-maddi bir substansiyadan təşkil olunduğunu düşünür və onun bədəndən müstəqil var ola bilən, əzəli və əbədi olduğunu iddia edirdi. Substansial dualizm olaraq tanınan bu nəzəriyyəni qəbul etməyən Aristotel isə nəfsi bədənin mükəmməlliyi kimi tərif edir və Platondan fərqli olaraq onun bədəndən öncə var olması fikrini, eləcə də, ölümsüzlüyünü inkar edirdi. İslam filosofları Aristotelin nəfs tərifini qəbul etsələr də onu Platon kimi qeyri-maddi substansiya hesab edir və insanın maddi bədən və qeyri-maddi nəfsdən təşkil olunduğunu deyirdilər. Səfəvilər dövrünün İslam filosofu Sədrəddin Şirazi isə sələflərindən bir çox cəhətdən fərqlənən nəfs konsepsiyası ilə çıxış edir. O da İbn Sina və digər müsəlman filosoflar kimi nəfsin “orqanları olan təbii bir cismin ilk mükəmməlliyi (ἐντελέχια)” olmasına dair aristotelist tərifi qəbul edir, ancaq onun fikrincə tərifdəki orqanlar maddi bədən üzvləri olmayıb, nəfsin gücləridir. Platondan fərqli olaraq Şirazi nəfsin əzəli olmayıb yarandığını qəbul edir. Lakin nəfsin bədənlə birlikdə yarandığını düşünən İbn Sinadan fərqli olaraq Şirazi nəfsin yarandığı zaman mücərrəd varlıq olması fikrini rədd edir. Ona görə nəfs maddi bədəndə ortaya çıxır. Maddi yaransa da Şiraziyə görə nəfs təbiətən sahib olduğu substansial hərəkət sayəsində zamanla dəyişərək ruhani varlığa çevrilərək ölümsüzlük əldə edir.

Bu məqalə Sədrəddin Şirazinin nəfs konsepsiyasını ələ alaraq onun nəfs və ruh anlayşını, nəfsin tərifi, yaranması və bədənlə münasibtinə dair fikirlərini təhlil edir.

Açar sözlər: nəfs, ruh, nəfs-bədən problemi, substansial hərəkət, insan nəfslərinin yaranması

* AMEA akademik Z.Bünyadov adına Şərqşünaslıq İnstitutunun dissertantı və elmi işçisi; Bakı, Azərbaycan
E-mail: ibbaghiroff@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0002-2976-2119

Məqaləyə istinad: Bağırov, İ. [2023] Sədrəddin Şirazinin nəfs konsepsiyası. *“Metafizika” jurnalı, 6*(4), səh.47-64.

Məqalənin tarixçəsi:
Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 31.08.2023
Təkrar işlənməyə göndərilmişdir: 18.09.2023
Çapa qəbul edilmişdir: 01.12.2023

1.Giriş

İslam fəlsəfəsindəki insana dair konsepsiyalar Aristotelin təsirindən qaynaqlanaraq "psixologiya" (elmun-nəfs) başlığı altında təhlil olunmuşdur. Psixologiya da adətən təbiət fəlsəfəsinin bir şöbəsi hesab edilirdi və filosoflar nəfsə dair müzakirələrə təbiət fəlsəfəsi (təbiiyyat) bölməsində yer verirdilər. Fərabi, İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Baccə və başqa filosofların əsərlərində bunu müşahidə etmək mümkündür. Sədrəddin Şirazi isə özündən əvvəlki filosoflardan fərqli olaraq psixologiyanı metafizikanın bir qolu kimi görür. Onun bütün metafizikası da hər şeyin fövqəl qaynağı və qayəsi olan və ya əvvəli və sonu olan varlıq anlayışı üzərində inşa olunmuşdur. Bu vahid metafizik aləm anlayışı da ona kainatı nizamsız və pərakəndə (xaos) deyil, nizamlı bir bütün (kosmos) olaraq görməyə imkan yaradır. Buna görə də Şirazi mövcudatı zahiri və maddi təzahürlərinə əsasən deyil metafizik və ya ontolojik mənşəyinə əsasən dəyərləndirməyi doğru hesab edir. Bu səbəblə onun cismani olaraq ortaya çıxan ruh anlayışı zahirən bəzi modern nəfs nəzəriyyələrinə bənzəsə də onun nəfs konsepsiyası müasir zehin fəlsəfələrində bəzən müşahidə etdiyimiz adi hisslərin və düşüncələrin cəmindən ibarət deyildir [Abdul Ḥaq, 1970, s.173]. Onun fikrincə nəfs bədəndə yaransa da sonda ruhani varlığa çevrilərək ölümsüzləşir.

Sədrəddin Şirazinin nəfs konsepsiyasının modern nəfs konsepsiyalarından fərqlənməsi bu konsepsiyanı klassik fəlsəfədəki ənənəvi nəfs anlayışlarından biri kimi düşünməyimizə səbəb olmamalıdır. Onun nəfs anlayışı özünə qədər mövcud olan aristotelist və platonist, ya da neo-platonist nəfs konsepsiyalarından ciddi şəkildə fərqlənir. Şirazi nəfs, nəfsin yaranması və onun bədənlə olan münasibətinə dair məsələləri bir-çox əsərində ələ alsa da filosofun ən önəmli fəlsəfi əsəri olan "Əsfarul-ərbəə" (Dörd səfər) bu mənada da seçilir. Dörd səfərdən ibarət olan "Əsfar"ın demək olar ki bütöv bir səfəri bu problemə və bu problemlə əlaqəli məsələlərə ayrılmışdır. Psixologiya və esxatologiyaya (məadşünaslıq) həsr olunmuş iki cilddən ibarət bu səfərdə Şirazi "əbvab" adlandırdığı on bir hissədə nəfsin ilk yaranışından tutmuş axirətdə yenidən dirilişinə qədər keçirdiyi bütün mərhələləri ələ almışdır. Buna görə də bəzi araşdırmaçılara görə İslam tarixində heç bir əsərdə bu mövzu bu dərəcədə geniş və təfsilatlı şəkildə tədqiq edilməmişdir [Nasr, 2009, s.82]. Əlbəttə "Əsfar"da həm bu həm də başqa məsələlərlə bağlı mətnlərin tamamilə orijinal olduğunu demək mümkün deyil. Məsələn, aşağıda müzakirə edəcəyimiz dördüncü səfərin əvvəlində nəfsin varlığının isbatı üçün ələ alınan məsələlər ondan əvvəl İbn Sinanın "Əş-şifa" və Fəxrəddin Razinin "Əl-məbahisul-məşriqiyyə" adlı əsərlərində ifadə edilmişdir [Baran, 2021, s.11]. Şirazi də bu məslələrdən danışarkən artıq ədəbiyyatda mövcud olan dili işlətməyə üstünlük verir.

Bununla belə razılaşmadığı məqamlarda öncəkilərin fikirlərini tənqid edərək öz qənaətini ortaya qoyur.

Şirazinin İbn Sinanın “Şifa”dakı sistematik yanaşmasını İbn Ərəbinin “Futuhatul-məkiyyə” adlı əsərindəki irfani anlayışlarla birləşdirdiyini və mahiyyət baxımından İbn Ərəbiyə daha yaxın olduğunu ifadə edənlər də vardır [Nasr, 2009, s.82]. Buna baxmayaraq Əsfarda nəfsdən bəhs edilən mətnlər sırf irfani olmaqdan daha çox nəfsin yarı-empirik şəkildə analiz edildiyi mətnlərə bənzəyir. Nəfs, onun fərqli mərtəbələri və təkamül prosesi təbiət fəlsəfəsinə xas olan bir dillə ifadə edilir. Şirazinin Əsfardakı nəfs nəzəriyyəsi peripatetiklərin əsərlərindəki nəfs konsepsiyalarının davamı kimi görünür. Bunu nəfsin tərifində və onun ayrıldığı fərqli mərtəbələrdən görmək mümkündür. Bununla belə Şirazinin mütəaliyə fəlsəfəsinə xas elementləri də müşahidə etmək mümkündür. Bu da Şirazi fəlsəfəsindəki teosofik elementlərlə əlaqədardır. Belə ki peripatetik fəlsəfi nəfs anlayışı Şirazi tərəfindən tamamilə dini və teosofik kontekstdə şərh edilir. Bu səbəbdən nəfsin müxtəlif daxili və xarici gücləri və ya funksiyaları, hiss orqanları, hisslər, yaddaş, xəyal, ağıl və mühakimə funksiyası Şirazi tərəfindən özündə mövcud olan hərəkətlə təkamül edib yenilənən dinamik bir şeyin, yəni insan nəfsinin fərqli mərtəbələri kimi görülür. Təsadüfi deyil ki, Şirazinin tipik irfani teosofik dilə üstünlük verdiyi “Məfatihul-qeyb” əsərindəki nəfs konsepsiyası ilə əsasən fəlsəfi əsər olan “Əsfar”dakı nəfs konsepsiyası çox bənzərdir [Khorassani, 1976, s.154]. Qeyd etdiyimiz kimi filosofun “Əsfar”da nəfsi təbiət fəlsəfəsi bölməsində deyil metafizika bölməsində ələ almasına baxmayaraq, onu metafizikaya deyil fizikaya xas, təbiət fəlsəfəsinin psixologiya mətnlərində görməyi adət etdiyimiz bir üslubda şərh edir. Bu yanaşma da onun cismani yaranan nəfs konsepsiyası ilə uyğunluq təşkil edir. “Nəfs” sözünün özü də filosofa görə bu maddi yaranış və ya bədənə münasibəti ifadə edir [Şirazi, 1382, s.7].

2.Terminologiya

Nəfs-bədən problemi ilə bağlı İslam dünyasındakı ədəbiyyata baxdığımız zaman “ruh” və “nəfs” kəlmələrinin bir-birinin yerinə, yaxud yaxın mənada istifadə edildiyini görürük. Görünən odur ki, İslam filosofları əsasən bu iki ifadə arasında əhəmiyyətli fərq görməyiblər [Məmmədov, 2020, s.159]. Buna baxmayaraq, bəzən ruh və nəfs iki müstəqil varlıq hesab edilir [Daftari, 2010]. Şirazinin əsərlərinə ümumi nəzər yetirdikdə bədənə münasibətdə insanı ifadə edən nəfs termini ilə maddədən müstəqil ruhani substansiyanı ifadə edən ruh arasında kəskin fərq qoyduğunu demək çətindir. O, nəfsi bədəndə və bədənlə əlaqəli ruh kontekstində işlətsə də bəzən ruhu da nəfsin alternativi olaraq istifadə edir. “Ərşiyyə” əsərində ruhu digər əsərlərində nəfsi işlətdiyi mənada istifadə edir. Buna baxmayaraq “buxar ruh” (ər-ruh əl-

buxari) və qeyri-maddi/mücərrəd ruh (ər-ruh əl-mücərrəd) arasındakı fərqi izah etdiyi zaman nəzərdə tutduğu məna nisbətən aydın olur. Ona görə buxar ruh bədəndə cərəyan edən lətif bir cisimdir. Mücərrəd ruh isə buxar ruhdan fərqli olaraq qeyri-maddi bir substansiya olub nə maddi nə də maddə ilə əlaqəlidir. Buxar ruh təbiət elmlərində istifadə edilən metodlarla müşahidə edilib öyrənilə bildiyi halda mücərrəd ruh ancaq intuitiv təcrübi yollarla dərk oluna bilər [Shameli, 1994, s.33].

Şirazinin əsərlərində müşahidə olunan başqa bir yanaşma da nəfs və ruhun insan təbiətinin fərqli mərtəbələrini ifadə etməsidir. Şirazinin Quran təfsirindəki izahatı da bu fikri ifadə edir. Təfsirdə nəfsin mərtəbələrini Quranın mənalarının mərtəbələri ilə müqayisə etdiyi zaman nəfsin yeddi mərtəbəsinin olduğunu qeyd edir: təbiət (maddi), nəfs, ağıl, ruh, sirr, gizli sirr (xafi), və ən gizli sirr (əxfa). Bu sonuncu dərəcə tanrının varlığına işarə edərək onunla mükəmməl birliyi nəzərdə tutur. Bu mənada nəfs və ruh iki müstəqil şey olmayıb substansial hərəkətlə gerçəkləşən ayrı iki insan varlığı mərtəbələridir [Shameli, 1994, s.33-34]. Beləliklə demək mümkündür ki, nə ruh nə də nəfs termini insanın varlığının əvvəlindən sonuna qədər tək vücudda substansial hərəkətlə qət etdiyi varlıq dərəcələrini təkbaşına ifadə etməyə yetərli deyil. Nəfs insan varlığının əvvəlindəki vəziyyətini ruh isə maddədən ayrıldıqdan və ya mücərrədləşdikdən sonrakı halını ifadə etmək üçün istifadə edilir. Ancaq nəfs sadəcə insanı deyil, digər canlı formalarını da ehtiva edir.

Ümumiyyətlə bu terminlər arasındakı fərqi xülasə etməli olsaq belə deyə bilərik ki, islam fəlsəfəsində, xüsusilə mütəaliyə fəlsəfəsində, "ruh" deyərkən heç bir maddəyə bağlı olmayan insanın həqiqətini təşkil edən şey nəzərdə tutulur. Buna görə, məsələn, bərzəx aləminə "ruhlar aləmi" də deyirlər. Bu mənada insanın həqiqətini təşkil edən qeyri-maddi substansiya bədənlə əlaqəsini kəsdikdən sonra ruh adlandırılmış olur, bədənə birləşdiyində isə "nəfs" olaraq adlandırılır [Kərəci, 1392, s.139-140]. Yəni İslam filosofları ruhla nəfs arasında hər hansı fundamental fərq görmürlər. Bu kəlmələrin hər ikisi insanın həqiqətinə işarə edir; biri, yəni ruh, bədənə daxil olmazdan öncəki və ya ondan ayrıldıqdan sonrakı müstəqil substansiyanı, digəri, yəni nəfs isə bədənə birləşib onu idarə edən substansiyanı nəzərdə tutur. Şirazi baxımından isə bu kontekstdə ruhun maddədən tam mücərrədləşib bədəndən ayrılaraq əqli mərtəbəyə çatan insan varlığı mərtəbəsi olduğunu deyə bilərik.

3.Nəfsin varlığının isbatı

Şiraziyə görə "ünsürlər həyat və ruhu qəbul etmək üçün yaradılmışdır". Maddi varlıqlar içində həyat sahibi olan şeylər isə bitki, heyvan və insan nəfsləridir. Bu üç fərqli mahiyyətin həyat əlamətləri isə müvafiq olaraq qidalanma, inkişaf və çoxalma; hiss və hərəkət; və ağıl və mühakimə

qabiliyyətləridir. Bu həyat şəkillərinin hər biri də mükəmməllik (kamal) forması olub bu forma vasitəsilə həyat əlamətləri istifadəsində olan güclər yolu ilə maddəyə verilir. Bu həyat əlamətlərinin səbəbi olan həmin bu surətlər də “nəfs” adlandırılır. Bu üç nəfs mərtəbələrindən ən aşağı dərəcədə olan nəbati (bitki), ortancılı heyvan, ən üstünü isə natiq (düşünən) nəfs yəni insan nəfsidir. “Nəfs” kəlməsi də bitki, heyvan və insan nəfslərini ifadə etmək üçün istifadə edilən müştərək bir addır [Şirazi, 1382, s.6].

Bitki, heyvan və insanı ehtiva edəcək mənada nəfsin varlığını Şirazi onun fərqli funksiyaların səbəbi olması ilə isbat edir.

“Nəfsin varlığının isbatına gəldikdə: Biz müəyyən cisimlər müşahidə edirik ki, onlardan iradələrindən asılı olmadan hiss, hərəkət, qidalanma, böyümə və çoxalma (nəsil artırma) kimi fərqli fellər (funksiyalar) ortaya çıxır. Bu funksiyaların prinsipi (qaynağı) ilk maddə deyildir. Çünki o (ilk maddə) sırf qəbuledicidir və fel və təsir cəhətinə sahib deyil. Həmçinin (bütün) cisimlərin ortaq sahib olduğu cisim surəti də (bu fellərin səbəbi) ola bilməz. Ona görə ki, elə cisimlər vardır ki, bu (fərqli funksiyalara sahib olan) cisimlərdən fərqlidirlər və bəzən də bu fellərin qaynağı kimi vəsf edilmirlər. Beləliklə bu cisimlərdə cisimlikləri xaricində və içində cisimlər olmayan başqa prinsiplər vardır. Əks təqdirdə çəkinilən irad təkrar keçərli olar. Bu halda o bir gücdür ki, o cisimlərə bağlıdır; qüvvə və fel bəhsindən bildiyin kimi biz fərqli şəkillərdə və üsullarda funksiyalar icra edə bilən fail gücü nəfs adlandırırıq. Bu kəlmə də bu gücə nəzərən verilmiş bir addır (nəfsin) bəsit zatına nəzərən deyil [Şirazi, 1382, s.6-7]”

Göründüyü kimi Sədrəddin Şirazi İbn Sina və digər bir çox filosof kimi canlı varlıqların adi cansız cisimlərdən fərqli olduğu fikrindədir. Bu fərqliliyin də varlıqların hərəkətlərində müşahidə edildiyini qeyd edirdi. O, ümumi mənada nəfsin varlığını ortaya qoymağı hədəfləyən bu dəlilində cisimləri yerinə yetirdikləri funksiyalarına və ya davranışlarına görə iki fərqli sinifə ayırır. Elə cisimlər vardır ki hər bir zaman və istənilən şərtlər altında müəyyən bir dəyişməz funksiyanı yerinə yetirirlər. Bəzi başqa cisimlərin isə icra etdiyi funksiyalar və ya onlarda müşahidə edilən davranışlar dəyişir. Buna görə də cisimlər fel və təsir baxımından bir-birlərindən fərqlənirlər. Fellərin fərqliliyi isə növün fərqli olmasından qaynaqlanır. Ona görə, bu fərqlilik cisimlikdən qaynaqlana bilməz. Çünki cisimlər cisim olmaq baxımından ortaqdırlar. Əgər bir cisim cisim olması cəhətindən bir funksiyanı yerinə yetirirsə bu digər eyni kateqoriyadan olan şeylərdə də ortaya çıxmalıdır. Halbuki müşahidələr bunu göstərmir.

Şirazi əvvəlcə canlılarda müşahidə etdiyimiz hiss, hərəkət, qidalanma, böyümə və nəslin və ya növün davam etdirilməsi kimi xüsusiyyətlərə işarə edir. Bunlar canlılarda müşahidə etdiyimiz həyat əlaməti daşıyan

funksiyalardır. Başqa cür ifadə etsək bu funksiyalar ancaq canlı varlıqlarda müşahidə edilir. Məsələn, canlı bir ağac ilə qurumuş bir ağacı və ya taxta parşasını müqayisə etdikdə məlum olur ki, quru ağac və ya taxta parçası canlı bitkidən fərqli olaraq canlılıq əlaməti olan qidalanma, böyümə və çoxalma kimi xüsusiyyətlərə sahib deyil [Baran, 2021, s.13]. Digər bitki, heyvan və insan növlərinin başqa cansız varlıqlarla xüsusiyyələri və ya funksiyaları baxımından müqayisəsi də bu iki kateqoriya arasındakı müxtəlifliyi təsdiq edir. Beləliklə canlı və cansız varlıqların hərəkət və funksiyaları bir-birindən fərqlənir.

Canlı və cansız varlıqların hərəkətlərindəki fərqlilik canlıların hərəkətlərinin və funksiyalarının müxtəlifliyidir. İnsan, heyvan və bitki növlərinə aid olan varlıqlarda fərqli hərəkətlər ortaya çıxır. Məsələn, bitki böyüyür, çiçək açır, meyvə verir, çoxalır. Heyvan və insan da qidalanır, inkişaf edir, nəsil artırır, oturur, gəzir, danışır, düşünür və s. Cansız varlıqlarda isə bu qəbildən olan fərqli fəaliyyətlər müşahidə edilmir. Od yandırma xüsusiyyətinə sahibdir və həmişə yandırır, bəzən yandırıcı, bəzən isə yandırıcı olmayan olmur. Su da həmçinin həmişə soyudur [Baran, 2021, s.13].

Canlılarda bu fərqli funksiyalar həmişə failin iradəsindən asılı olaraq meydana gəlmir. İnsan və heyvanlarda iradə gücünün təsiri ilə meydana gələn xüsusiyyətlər olsa da canlı olmaları baxımından sahib olduqları funksiyalar iradədən asılı olaraq gerçəkləşmir. Məsələn, İnsan və ya heyvan qarşısında dayanan bir obyektə baxdığı zaman onu görür. Bir şeyə toxunduğu zaman onu hiss edir. Bu xüsusiyyətlərin heç biri iradə ilə tənzimlənmir. İnsan bir şeyə toxunduğu zaman onu birbaşa hiss edir. Əlbəttə, toxunub toxunmamağa qərar verə bilər, ancaq toxunduğu zaman hiss edib etməməyə iradəsi qərar vermir. Bitkilərdə də müşahidə edilən hərəkətlər bu qəbildəndir. Ağac, məsələn, yazda yarpaq açır, inkişaf edir, payızda solur yarpaqlarını tökür. Bu proseslərin baş verməsi müəyyən bir şəraitdə mümkün olur və ağacın istəyindən asılı olaraq baş vermir. Yuxarıda "Əsfar"dan verdiyimiz iqtibasda Şirazi iradədən asılı olmadan baş verən hərəkətlər dedikdə [Şirazi, 1382 h, s.6] yəqin ki bunu nəzərdə tutur.

Bunlardan başqa, həyat əlaməti və ya canlılıq göstəricisi olan hərəkət və funksiyalara sahib olan prinsiplər bunlara sahib olmayan şeylərdən fərqli olaraq bir-birinə zidd hərəkətlərin də prinsipidir. Məsələn, insan nəfsi idrak prosesində idrakın mənbəyi olduğu üçün dərk edilən şeylərin təsiri ilə təsirlənir. İdrak edilən obyektin surəti nəfsdə bir dəyişiklik meydana gətirərək onda yeni bir hal yaradır. Bu mənada nəfs passiv təsirlənəndir. Təsiri qəbul etdiyi üçün də qüvvə halındadır. Digər tərəfdən isə aktivlik və hərəkət tələb edən qidalanma, böyümə və çoxalma kimi hərəkətlərin prinsipi

olduğu üçün aktualdır (bil-fel). Beləliklə insan nəfsi bir-birinin ziddi olan aktivlik və passivlik ilə potensial və aktual meydanagəlmələrin qaynağını təşkil edir [Baran, 2021, s.13].

Sədrəddin Şirazi bu fərqli fellərin səbəbini araşdırdığı zaman bu səbəbin ilk maddə və cisim surəti olması ehtimalını istisna edir. İlk maddəyə gəldikdə, ona görə, maddə sırf qəbuledicidir. O, müəyyən bir şey ola bilməsi üçün formaya ehtiyac duyur. Forma və ya surətlə birləşmədikdə özü özlüyündə potensiallıq xaricində bir məna ifadə etmir. Şiraziyə görə, cisim surəti də ilk maddə kimi canlılardakı dəyişkən hərəkət və funksiyaların prinsipi ola bilməz. Çünki bu surət canlı cansız fərqi olmadan bütün şeylərdə mövcuddur. Əgər bu müxtəlif hərəkətlərin qaynağı cisim surəti olmuş olsaydı o zaman həmin hərəkətlər bütün cisimlərdə olmalı idi. Ancaq bəzi cisimlər xaric bu xüsusiyyətlər hər varlıqda müşahidə edilmir.

Bunlardan başqa canlılardakı müxtəlif hərəkət və funksiyaların səbəbinin mücərrəd ağıllar olması ehtimalı da doğru qəbul edilmir [Baran, 2021, s.14]. Bu ehtimala etiraz edilməsinin səbəbi maddədən müstəqil olan mücərrəd ağılların bütün cisimlərlə münasibətinin eyni olmasıdır. Bütün cisimlərə nisbəti eyni olan mücərrəd ağıllar bu tip hərəkət və funksiyaların səbəbi olsaydı cisim surəti ehtimalında deyildiyi kimi bu funksiyaların bütün cisimlərdə meydana gəlməsi lazım olardı. Halbuki bütün cisimlərdə fərqli növ hərəkət və funksiyaların meydana gəlmədiyini görürük. Buna görə də Şirazi bu fərqli növ hərəkət və funksiyaların səbəbinin maddə və cisim surətindən, eləcə də, mücərrəd ağıldan başqa bir şey olduğunu ifadə edir. Ona görə bu güc nəfsdir. O, nəfs adının nəfsin mücərrəd varlığına deyil bu gücə nəzərən verilmiş bir ad olduğunu da vurğulayır. Bu güc də maddi təbiətlə əlaqəlidir. Yəni nəfs maddi təbiətə nisbətlə nəfs deyilən şeyə verilmiş bir addır. Başqa sözlə bu termin bədənlərdə bədənə cansız varlıqlarda olmayan bir sıra əlamətlərə sahib olmaq və fərqli funksiyaları yerinə yetirmək imkanı yaradan bir güc və ya həyat prinsipinə verilən bir addır [Al-Kutubi, 2015, s.69]. Buna görə də nəfs təbiət fəlsəfəsinin mövzusu kimi qəbul edilmiş və metafizikada deyil, fizikada ələ alınmışdır. Lakin bu o mənaya da gəlmir ki o, nəfsi sırf maddi bir şey hesab edir. Şirazi də İbn Sina kimi naturalistlərin iddia etdiyi nəfsin bədənin və ya maddi ünsürlərin xüsusi bir kompozisiyasının nəticəsi və ya bu kompozisiya nəticəsində yaranan bir şey olduğu fikrini də qəbul etmir [Al-Kutubi, 2015, s.69]. Bu mövzuda Şirazi İbn Sina kimi İslam filosofları ilə eyni fikirdədir. Ancaq bədəndəki bu canlılıq prinsipinin bədənlə əlaqəsinə dair izahlarında Şirazi ilə digər filosoflar arasında fikir ayrılıqları ortaya çıxır. Fərqli fikirdə olduğu məsələ isə nəfsin bu mərhələdə maddəyə nisbətdən başqa yəni maddi təbiətdən başqa varlığının olub olmamasıdır. İbn Sina ya görə varlığının başlanğıcında

nəfs bədənlə birlikdə ortaya çıxsa da mücərrəd varlığa da sahibdir. Yəni varlıq baxımından müstəqildir. Şirazi isə başlanğıcda nəfsin baddədən müstəqil varlığa malik olmasını mümkün hesab etmir. Ona görə yaranışında nəfs maddi təbiətdən başqa bir şey deyil. Yuxarıda qeyd etdiyimiz naturalistik nəfs fikri ilə bənzər səslənsə də əslində eyni deyil və ya bu bənzərlik ancaq bədənin nəfsin varlığa gəlməsindəki səbəb olma roluna aiddir. Ona görə nəfs maddi bədəndə ortaya çıxıb ona bağlı olsa da təkamül edərək maddədən müstəqil qeyri-maddi varlığa çevrilir [Malikov, 1390, 160].

4.Nəfsin tərifi

Filosoflara görə nəfsin həqiqətini dərk etmək və mücərrəd varlıq olması baxımından onu tərif etmək olduqca çətin və hətta bəzilərinə görə hissi idraka əsaslanan bilik ilə qeyri mümkün bir işdir. İbn Ərəbiyə görə nəfsin həqiqətini başa düşmək heç bir filosofa və alimə müəssər olmamışdır. Bu mənada ancaq peyğəmbərlər, vəlilər və böyük sufi ariflər istisna edilir. Yəni ancaq bu qruplara daxil olan insanların nəfsin zatını və ya həqiqətini bilə biləcəyi qəbul edilir. Bu insanların biliyi və bilik əldə etmə yollarının fəlsəfi deyil vəhyani və ya ilham tərzi olduğu da məlumdur. Bu səbəbdən qaynaqlanaraq İbn Sina, Şirazi və başqa filosofların nəfsi tərif etməsi onun maddə və ya bədənlə olan münasibətinə nəzərəndir. Bu təriflər nəfsin müstəqil, mücərrəd bir substansiya olması baxımından verilmiş təriflər deyildir. Şiraziyə görə şeylərə verilən adlar bəzən zati yəni o şeyin mahiyyətinə əsasən bəzən isə ərəzi yəni başqa bir şeyə nisbətlə, o şeyin öz təbiəti əsas alınmadan verilir. Məsələn insan adı insanın öz mahiyyəti ilə bağlı bir addır. Bəzi insanlar üçün istifadə edilən yazıçı adı isə ərəzi bir addır. Yazıçı insanın yazarlıq xüsusiyyətinə əsasən ona sonradan verilən bir addır. Bənzər şəkildə nəfs adı da artıq toxunduğumuz kimi bədənə nisbətlə verilmiş bir addır [Al-Muslim, 2009, s.96].

Nəfsin tərifi ilə bağlı ilk növbədə qeyd etmək lazımdır ki, İslam filosofları bu məsələdə demək olar ki Aristotelin yolu ilə gediblər. Aristotelin nəfs anlayışından bəhs edərkən gördük ki, yunan filosofunun “De anima”da nəfsə verdiyi tərifə görə nəfs “potensiyal həyata sahib təbii cismin, yəni orqanları olan bir cismin ilk mükəmməlliyi və ya entelexiyasıdır” [Aristotel, 2001, s.66]. Aristotelin “De anima”dakı bu tərifi açıq şəkildə nəfsin üzvi bədənin forması və ya funksiyası olduğunu ortaya qoyur. Bundan başqa, daha vacibi, bu tərif nəfsin bədəndən müstəqil ayrıca bir varlıq kimi var ola bilməsi fikrini istisna edir [Rəhman, 1975, s.164]. Aristotel nəfsin bədənin mükəmməlliyi olub bədənlə birlikdə məhv olacağı ilə bağlı qənaətində qərarlı olsa da ağıl gücünün bədəndən sonrakı vəziyyəti məsələsində qərarsız görünür. Buna baxmayaraq onun mücərrəd ağlın fiziki bədənin ölümündən

sonra yox olmayacağına inandığı ehtimal edilir. Aristotelin böyük şərhçisi Aleksandr Afrodis isə Aristotelin bu fikrini daha aydın ifadə edərək müdafiə edir; ona görə insan ağlı əbədi varlıqları düşünməsi ilə əbədiyyət qazanır [Rəhman, 1975, s.164].

İslam dünyasındakı filosoflara təsiri böyük olan Plotin isə nəfsin entelexiya olmasına dair aristotelist anlayışı qəbul etmirdi [Plotinus, 2018, s.379]. O, platonik nəfs anlayışına xas bir tərzdə nəfsin bədəndən öncə var olduğu və ondan sonra da var olacağı fikrində idi. Aristotel və Platonun sintezini qarşısına məqsəd qoyan neoplatonist məktəblərdə isə bu iki filosofun fikirləri uyğunlaşdırılaraq bədənin entelexiyası olmaqla bərabər ölümsüzlük qazanan nəfs konsepsiyası hazırlandı [Rəhman, 1975, s.164].

Müsəlman peripatetiklərin ən tanınmış nümayəndəsi İbn Sina nəfsi bitki, heyvan və insan nəfslərini ehtiva edən mənada “təbii cismin potensial həyat sahibi olmaya dair mükəmməlliyi” olaraq tərif edirdi. İnsan və səmavi varlıqlara aid olan bir mənada isə nəfs maddi cisim olmayan bir substansiyadır. Ona görə nəfs düşünməyə aid, yəni aktual (bil-fel) potensial ağlı olan bir prinsipi seçmə yolu ilə onu hərəkət etdirən bir cismin kamalıdır. Potensial, güc halında olan bəşəri nəfsin fəslidir, aktual halda olan isə mələklərə aid nəfsin fəsli və ya xassəsidir [İbn Sina, 2013, s.30]. Sədrəddin Şirazi də nəfsi “potensial həyata sahib, orqanları olan təbii cismin ilk mükəmməlliyi” olaraq tərif etmişdir. Görünür Sədrəddin Şirazi də sələfi İbn Sina kimi nəfsin tərif edərkən Aristotelin nəfsin entelexiya olmasına dair tərifini təməl qəbul etmişdir.

Təriflərdən gördüyümüz kimi nəfsin tərifində “mükəmməllik”, “təbii cisim”, “orqan” və “potensial” ifadələrindən istifadə edilmişdir. Nəfs niyə “mükəmməllik” olaraq tərif edilir və ya nəfsin tərifində nə üçün “mükəmməllik” kəlməsindən istifadə edilir?

İbn Sinaya görə şeyin surəti onun ilk mükəmməlliyidir. Səbzəvari də “mükəmməllik”lə nəzərdə tutulan şeyin “aktuallıq qazandıran” bir şey olduğunu ifadə etmişdir [Al-Müslim, 2009, s.98]. Yəni mükəmməllik formadır. Çünkü var olan şeylər forma sayəsində aktuallıq qazanaraq olduqları şey olurlar. Əgər belədirsə, yəni mükəmməllik formadırsa o zaman nə üçün nəfs forma deyil kamal olaraq adlandırılmışdır. Hilli “Kəşful-murad” adlı əsərində nəfsin bədəndə bir hal olmadığını ifadə edir [Hilli, 1988, s.161]. Yəni nəfs surət kimi bədəndə həkk olunmuş bir şey deyil. Buna görə də o bədənin surəti və ya forması yox kamalıdır. Forma ilə mükəmməllik arasındakı fərqi daha aydın izah edən İbn Sina bütün surətlərin mükəmməllik olduğunu, amma bütün mükəmməlliklərin forma olmadığını qeyd edir. Məsələn bir şəhərin hakimi onun kamalı olduğuna baxmayaraq

onun forması deildir [Al-Müslim, 2009, s.98]. Nəfsin bədənlə münasibəti də bu şəkildədir.

Bundan başqa filosoflar mükəmməlliyi birinci və ikinci olaraq iki kateqoriyaya ayırırlar. Birinci kateqoriyaya daxil olan mükəmməlliklə insanlıq kimi müəyyən bir növ yaranır. İkinci kateqoriyadan olan mükəmməlliklər isə yaranmış növə sonradan birləşən xüsusiyyətlərdir. Məsələn, qılıncın forması onun birinci mükəmməlliyi, itiliyi isə ikinci kamalıdır. Bu ikinci kateqoriyadan olan mükəmməllik növü yaratmır, əksinə artıq mövcud olan şeyə əlavə bir sifət olmuş olur. Nəfs də nəfsi olduğu cismi yaratmış olur. Bitki nəfsinə sahib olan cisim bitki, heyvan nəfsinə sahib olan heyvan və insan nəfsinə sahib olan varlıq da insan olmuş olur. Bunların hər biri də ayrıca bir növdür. Buna görə də nəfs birinci kateqoriyadan olan mükəmməllik hesab edilmişdir. Bu nəfslərin sonradan qazandıqları xüsusiyyətlər isə ikinci kateqoriyadan olan mükəmməlliklərdir.

Nəfsin tərifindəki digər bir ifadə "cisim"lə isə təbii cisim nəzərdə tutulur. Təbii cisim deməklə stol, stul kimi süni cisimlər tərifdə istisna edilir. Bundan əlavə nəfs bütün təbii cisimlərin mükəmməlliyi olmadığına görə tərifdə nəfs alət və ya orqanlar vasitəsiylə özündən ikinci kateqoriyadan olan mükəmməlliklərin çıxması mümkün olan təbii cismin mükəmməlliyi hesab edilir. Yəni nəfs od və hava kimi orqanları olmayan cisimlərin kamalı deyildir.

Tərifdə vurğulanan orqan və ya alət isə Şiraziyə görə bədənin zahiri əzaları deyil, nəfsin özündə olan güclərdir. Məsələn, bitkilərdə olan qidalanma, çoxalma, digər canlılardakı xəyal, hisslər və düşüncə nəfsin gücləridir [Şirazi, 1382, s.18]. Tərifdəki potensiyal həyatla da cismin özü baxımından həyata sahib olmadığına işarə edilir. Cisim nəfs vasitəsiylə həyat qazandığına görə onun həyatı qazanılmışdır [Al-Müslim, 2009, s.99].

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Sədrəddin Şirazi nəfsin tərifində yer alan orqanlar ifadəsi ilə əl, ayaq və digər üzvlər kimi fizioloji əzaların nəzərdə tutulmadığını bildirir. Ona görə orqan dedikdə nəfsin icra etdiyi müxtəlif funksiyaları mümkün edən güclər nəzərdə tutulur. F. Rəhmana görə Aristotel orqanlara sahib olmayı təbii bədənə aid etməklə nəfsi bədənin funksiyası kimi qəbul edirdi. Şirazi isə orqanları nəfsin gücləri kimi qəbul etməklə radikal bir şəkildə Aristoteldən ayrılmışdır [Rahman, 1975, s.197-198].

5.Nəfsin yaranması və bədənlə münasibəti

Sədrəddin Şirazinin İslam fəlsəfəsində irəli sürdüyü ən orijinal nəzəriyyələrdən biri nəfsin yaranması ilə bağlıdır. Nəfsin yaranmasına dair onun məşhur tezisi nəfsin yaranışında cismani varlığının davamında isə ruhani (cismaniyyətul-hudus ruhaniyyətul-bəqa) olması şəklində ifadə edilir. Şirazi "Hikmətul-ərşiyyə" əsərində bu barədə deyir:

“Varlığının başlanğıcından gedəcəyi son nöqtəyə qədər düşünən nəfs üçün bir çox məqam və dərəcələr vardır. İnsan nəfsi zati varlıq nəşətlərinə və varlıq tərzlərinə sahibdir. O, varlığının başlanğıcında cismani bir cövhərdir. Sonra varlığı addım-addım şiddətlənir və zatı ilə qaim olan varlıq tərzlərini əldə edir. Bu dünyadan axirət aləminə köçür və beləliklə rəbbinə qovuşur. O, yaranışında cismə bağlıdır; varlığını davam etdirməkdə isə ruhanidir. Nəfsin varlığında ilk meydana gələn cismani bir şeydir. Sonra təbiətin sutəri və mərtəbələrinə uyğun olaraq hiss edən nəfs, sonra düşünən nəfs, sonra xatırlayan nəfs, sonra da danışan nəfsə çevrilir. Praktiki ağıl yarandıqdan sonra potensial ağıl həddindən aktual ağıl və oradan da aktiv ağıl dərəcəsinə yüksələrək nəzəri ağıl olur [Şirazi, 2022, s.48]. *”*

Şiraziyə görə nəfs varlığını cismani formada başlayır [Malikov, 2016, s.209]. Daha sonra varlığında baş verən dəyişikliklərlə maddi varlıqdan mərhələli şəkildə uzaqlaşıb qeyri-maddi substansiyaya çevrilir. Ona görə insan təbiəti fərqli mərtəbələr ehtiva edən dinamik bir gerçəklikdir. O, varlığın fərqli mərtəbələrə sahib olması kimi insanın varlığı da müxtəlif varlıq dərəcələrindən ibarətdir. Ancaq bu varlıq halları insanın varlığının əvvəlində aktual olaraq yox potensial olaraq mövcuddur. Varlığın əvvəlində nəfs maddədir, ancaq substansial hərəkət sayəsində maddi varlığını tərk edərək ruhaniliyə doğru təkamül edir. Şiraziyə görə ondan əvvəlki filosoflar varlığın həqiqətini anlamadıqlarına görə nəfsin yaranışı və bədənlə arasındakı münasibətlə bağlı çətinliklə qarşılaşaraq xətalı fikirlər irəli sürüblər [Tahiri, 1393, s.144]. Bu səbəbdən Şirazi nəfsin hüdusu ilə bağlı özünə qədərki nəzəriyyələri qəbul etməmişdir.

Məlum olduğu kimi İslam filosofları nəfsin yalnız mükəmməlləşdiyi zaman deyil yarandığı zaman da bəsit varlıq olduğunu qəbul edirdilər. İbn Sina belə nəfsin bədən ortaya çıxdığı zaman yarandığını desə də, ona görə nəfs əvvəldən mücərrəd varlıqdır. Şiraziyə görə isə bəsitlik hüdus (yaranış) anlayışına ziddir (Şirazi, 1382, s.399). Çünki əgər olmayan bir şeyin meydana gəlməsindən söhbət gedirsə o şey meydana gəlməzdən onun potensialı var deməkdir. Bu da həmin potensial və istedadı daşıyan maddəni zəruri edir. Beləliklə, desək ki, nəfs hüdus edir, onun maddə və surətdən əmələ gəldiyini qəbul etmiş oluruq. Maddə və surətdən təşkil olunması da nəfsin bəsitliyi ideyası ilə ziddir [Tahiri, 1393, s.144]. Bundan başqa insanın varlığının başlanğıcında maddədən mücərrəd ruhani varlıq olması onun bədənlə birlikdə olması fikri ilə də uyğun gəlmir. Əgər nəfs varlığının başlanğıcında mücərrəd və bəsit varlıqdırsa o halda bədənin maddi təsirlərindən təsirlənməməlidir. Eyni zamanda bəsitlik nəfsin birliyini zəruri

edir, bu isə bədənlər vasitəsiylə çox olmasını imkansız hala gətirir [Şirazi, 1382, s.399].

Buna görə Şirazi nəfsi varlığının əvvəlində ruhani deyil maddi varlıq hesab edir. Ona görə nəfs maddədə, bədənin substansial hərəkəti nəticəsində yaranan varlıqdır. O da nəfsin özü baxımından ruhani olduğunu qəbul edir, ancaq bu ruhanilik nəfsin maddəsinin tədrici təkamülünün sonunda meydana gəlmişdir. Yəni nəfslə bədən arasında həqiqi dualizim mövcud deyil. Fəlsəfədəki ümumi qəbul olunmuş qaydaya görə eksternal dünyada maddə və surət, cins və fəsillə eyni şeydir. İnsanın surəti də onun təbii cisminin forması olan natiqlikdir. Maddə ilə surətdə olduğu kimi nəfslə təbii cisim bədən də bir-birindən ayrılması imkansız olan bir bütövdürlər. Yəni nəfsin bədənlə münasibəti kapitan ilə gəminin münasibəti kimi idarə edənlə idarə edilən arasındakı aksidental əlaqəyə bənzər deyil. Əksinə növlə fəsli və bədənlə forması arasında olduğu kimi hər ikisi vahid bir varlığa sahibdirlər [Malikov, 2016, s.209]. Əgər onlardan birinin ruhani, digərinin isə maddi olduğunu təsəvvür etsək, maddi ilə qeyri-maddi şeyin əlaqəsinin imkansızlığına görə bərabərliklərini və ya qarşılıqlı təsir etmə gücünə sahib olduqlarını inkar etmiş olarıq. Halbuki, nəfslə bədənin bərabərliyi inkar olunmazdır. Ona görə, bu da nəfsin yaranışında cismani substansiya olduğunu ortaya qoyur. Cismani substansiyadan ruhani varlığın təkamül etməsi də substansial hərəkətin bir növ isbatıdır. Sədrəddin Şiraziyə görə ondan əvvəlki filosoflar bu vacib prinsipi başa düşmədikləri üçün nəfsin yaranması və aqibəti barədə yanlış fikrə gəlmişlər. Bəziləri nəfsin mücərrədliyini, bəziləri (maddi) bədəndən sonra ölümsüzlüyünü inkar etmiş, hətta tənasüxü (ruh köçü) qəbul edənlər də olmuşdur [Şirazi, 1382, s.400-401].

Nəfsin yarandığını qəbul etməklə Şirazi onun bədəndən müstəqil substansiya olması fikrini rədd edir. Nəfsin bədəndən müstəqil olduğunu qəbul etmək bir mənada onun əzəldən var olduğu fikrinə gətirib çıxarır. Həmçinin əzəli olmasını qəbul etməklə də platonistlərin dediyi kimi müstəqil substansiya olduğunu qəbul etmiş oluruq. Bədəndən müstəqil substansiya olmasını qəbul etməklə də bədənlə nəfsin bir-birinə zidd iki fərqli substansiya olması fikrinə gəlib çıxırıq ki, burada da “nəfs-bədən problemi” ortaya çıxır: maddi ilə qeyri-maddi necə bir araya gələrək qarşılıqlı əlaqələrinin mümkün olduğu bir birlik meydana gətirir. Sədrəddin Şiraziyə görə əgər insan nəfsi bədəndən müstəqil qeyri-maddi substansiya olsaydı onun onun bədənlə birlikdə olması qeyri-mümkün olardı [Zarkasyi, 2009, s.342]. Çünki maddi ilə mücərrədin qarşılıqlı təsirdə olması və bərabərliyi imkansızdır.

Lakin maddi bədəndə yaranan nəfsin maddi bədənlə münasibəti hər hansı maddi surətin maddəsi ilə olan münasibəti kimi deyil. Maddə ilə surət arasındakı münasibət ittihadidir. Yəni maddə və surət bir-birindən ayrılması mümkün olmayan formada birliyə sahibdirlər və bu birlik həqiqətdə iki müstəqil varlığa sahib olan şeylərin birləşərək mürəkkəb bir kompozisiya yaratmasından fərqlidir. Bunlar bir-birinə nüfuz edərək vahid bir şeyi təşkil edirlər. Forma maddəsinə birbaşa təsir etmə imkanına sahibdir. Nəfs isə başqa güclərin vasitəçiliyi ilə maddə üzərində iş görə bilən bir gücdür. Buna görə də Şirazi nəfsi maddi bədənin orqanları vasitəsi ilə fəaliyyət göstərən entelexiyası hesab edir və orqanların burada maddi orqanlar olmadığına əksinə qidalanma, qəzəb, şəhvət kimi nəfsani güclər olduğunu deyir [Zarkasyi, 2009, s.343]. Bunlar da nəfsin həqiqi bədənini təşkil edir. Beləliklə nəfslə bədən arasında əlaqə təsadüfi və aksidental olmayıb məntiqi və birgə var olma tərzində bir əlaqədir. Bədən nəfsin həmişəlik yaşaya biləcəyi bir kontekstdir [Farah, 2019, s.326]. Nəfs maddi yaranıb ruhaniliyə doğru hərəkət etdiyi kimi fiziki bədən də nəfsin aləti mənasında insanın varlığının başlanğıcında maddidir. Sonra isə nəfsin təbiətinə uyğun olaraq formalaşır. Çünki S.Şiraziyə görə nəfsin həqiqi bədəni onun təbiətindəki güclərdir.

Nəfs filosofa görə fərqli varlıq şəkillərinə malikdir. O həm maddi bədəndə yaranır, həm də ruhaniləşərək maddi bədəni tərk edir. S.Şiraziyə görə insanın həqiqətini bədən təşkil etmir. İnsanın həqiqətini onun varlığını və şəxsiyyətini təmin edən nəfsdir. Maddi bədən ruhani həqiqətə çevrilə bilməsi üçün nəfsin aləti funksiyasını icra edir. Ölüm də, şiraziyə görə maddi bədənin funksiyasını icra edə bilməməyi və orqanların fəaliyyətini dayandırması nəticəsində deyil nəfsin bədəni tərk etməsi nəticəsində baş verir [Farah, 2019, s.327]. Beləliklə ölüm nəfsin substansiyal hərəkətinin təbii nəticəsidir.

6.Nəticə

Sədrəddin Şirazi Aristotelin nəfs tərifinə bağlı qalaraq onu “ilk mükəmməllik” olaraq tərif edir. Ancaq Aristoteldən fərqli olaraq ona görə nəfsin tərifindəki orqanlar fiziki əzaları deyil nəfsin güclərini nəzərdə tutur. Nəfs-bədən əlaqəsi də bu güclər yolu ilə gerçəkləşir. Ümumiyyətlə nəfs və bədəni mücərrəd və maddi olaraq iki fərqli substansiya olaraq qəbul etsə də ona görə insan bu iki zidd varlıqların bir araya gələrək birləşməsindən ibarət deyil. O, insan nəfsini axışqan (səyyal) və rəvan bir varlıq hesab edir. Bu səyyal varlıq maddi olaraq yaranır, amma substansial hərəkət nəticəsində ruhaniləşir. Beləliklə, Sədrəddin Şirazini maddi və qeyri maddi substansiyaların varlığını qəbul etməsi baxımından prinsip olaraq dualist adlandıra bilsək də insanın bu iki zidd substansiyanın birləşməsindən

yarandığını düşünmədiyi üçün dualist hesab etmək doğru deyil. O insanın iki fərqli substansiyadan təşkil olunmasından çox insanın və ya insan nəfsinin dualist təbiətə sahib olduğuna inanır; lakin bu ikili təbiət paralel olmayıb iyerarxikdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Abdul Ḥaq, M. (1970). The Psychology of Mullā Ṣadrā. *Islamic Studies, Vol. 9, No. 2,* s. 173-181.
2. Al-Kutubi, E. S. (2015). *Mulla Sadra and Eschotology Evolution of Being*. Routledge.
3. Al-Muslim, S. (2009). *Ibdāʻāt Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī al-falsafīyah, al-nafs namūdhajan*. Damascus: Neynava Publisher.
4. Aristotel. (2001). *Ruh Üzerine,* (trans. Zeki, Ö.). İstanbul: Alfa Yayınları.
5. Baran, S. (2021). *Molla Sadrada Psikoloji: İlmun-nefs.* Ön Söz yayıncılık.
6. Daftari, A. (2010). *Mulla Sadra and the mind-body problem: A critical assessment of Sadra's approach to the dichotomy of soul and spirit,* Durham theses, Durham University. Available at Durham.
7. Farah, R. (2019). Death in the philosophy of Mullā Sadrā and Schopenhauer. *Asian Philosophy, 29:4,* s.322-332.
8. Hilli, C. (1988). *Kəşful-murad fi şərhi təcridul-etiqad. (1st ed.).* Beyrut: Muassisat al-Ilmi al-Matbuat.
9. İbn Sina. (2013). *Tanımlar Kitabı* (trans. Aygün, A.,& İclal, A.). Ankara: Elis Publisher.
10. Kərəci, Ə. (1392). *Estelahate fəlsəfi və təfavote anha ba yekdigər*. Qum: Bustane-ketab.
11. Khorassani, S. R. (1976). *Mulla Sadra's Philosophy and Its Epistemological Implications* (Doctoral dissertation). Durham University.
12. Malikov, A. (1390 hş). *Aql və iman az didgahe İbn Rushd, Sadrulmutaalihin Shirazi, va Imanuel Kant*. Markaz beynalmilali tarjuma va nashr al-mostafa.
13. Malikov, A. (2016). *Nəzəriyyəye ensane kamil az didqahe erfan va fəlsəfe*. Markaze Beynalmilali Tarcome va Nashr Almostafa.
14. Məmmədov, E. (2020). *İzahlı İslam fəlsəfəsi terminləri lüğəti*. Bakı: "Nurlar" Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi.
15. Nasr, S. H. (2009). *Molla Sadra ve Ilahi Hikmat* (trans. by Armaghan, M.). İnsan Yayinlari. (Original work published 1978).
16. Plotinus. (2018). *The Enneads.* (ed. Lloyd P. Gerson). Cambridge Univercity Press.

17. Rahman, F. (1975). *The Philosophy of Mulla Sadra* (Sadr al-Din al-Shirazi). State University of New York Press.
18. Shameli, A. A. (1994) *The soul-body problem in the philosophical psychology of Mulla Sadra (1571-1640) and Ibn Sina (980-1037)* (Doctoral dissertation). McGill University.
19. Shirazi, S. (1383 hş). *al-Hikmatul-mutaaliya fil-asfaril-aqliyyatil-arbaa* [Ağlın dörd səfərinə dair hikməti mütəaliyə], Vol 8. SIPRIn Publications.
20. Shirazi, S. (2022). Arşa Ait Hikmetler (el-Hikmetül-Arşiyye). (Feyzi Yiğit trans.). Ön söz yayıncılık.
21. Tahiri, I. (1393 hş). *Nefs ve gevaye an ez didgahe Aristo İbn Sina ve Sadruddin Shirazi*. Qum: Bustane Ketab.
22. Zarkasyi, H. F. (2009). The Philosophy of Mulla Sadra Being a Summary of His Book al-Hikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfar al-‘Aqliyyah al-Arba’ah. *Journal Tsaqafah, vol. 5. No. 2*. 325-351.

Концепция нафса Садраддина Ширази

Ибрагим Багиров*

Абстракт. В истории философии психические состояния человека объясняются главным образом с помощью понятия «нафс». В связи с этим вопросом, обсуждаемого с периода древнегреческих философов имеются различные теории. Древнегреческий философ Платон считал, что нафс состоит из нематериальной субстанции, совершенно отличающейся от материального тела и утверждал, что он может существовать независимо от тела и вечен. Аристотель, не принимавший эту теорию, известную как «субстанциальный дуализм», определял нафс как совершенство тела и, в отличие от Платона, отрицал идею о его существовании раздельно от тела, а также его бессмертие. А исламские философы соглашались с выводами Аристотеля. Однако они, как и Платон, считали нафс нематериальной субстанцией и утверждали, что человек состоит из материального тела и нематериального нафса. Концепция нафса исламского философа эпохи Сефевидов Садраддина Ширази во многом отличалась от его предшественников. Подобно Ибн Сине и другим мусульманским философам,

* Научный сотрудник и диссертант Института Востоковедения имени академика Зии Буниятова НАНА; Баку, Азербайджан
E-mail: ibbaghiroff@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0002-2976-2119
Цитировать статью: Багиров, И. [2023]. Концепция нафса Садраддина Ширази. *Журнал «Metafizika», 6(4),* с.47-64.

История статьи:
Статья поступила в редакцию: 31.08.2023
Отправлена на доработку: 18.09.2023
Принята для печати: 01.12.2023

он принимал аристотелевское определение нафса как «начальное совершенство (ἐντελέχια) естественного тела с органами». Однако, по его мнению, органы в определении - это не материальные части тела, а силы нафса. В отличие от Платона, Ширази утверждал, что нафс не является первичным и была создан позже. В отличие от Ибн Сины, утверждавшего что нафс создается вместе с телом, Ширази отвергал идею о том, что нафс является абстрактной сущностью. По его мнению, нафс обретает существование в материальном теле. По мнению Ширази, хотя нафс создан материально, со временем он меняется и становится духовной сущностью благодаря существенному движению, которым обладает по своей природе.

В статье рассмотрена концепция нафса Садреддина Ширази, анализировано ее понимание, определение, а также взгляды ученого на созидание нафса и его связи с душой и телом.

Ключевые слова: нафс, психофизиологическая проблема, субстанциальное движение, сотворение человеческих душ

SADRADDIN SHIRAZI'S CONCEPT OF SOUL

Ibrahim Baghirov[*]

Abstract. Considering the history of philosophy, one can see that the mental states of human beings are often explained based on the idea of the soul. The essence of the soul, though, has been a matter of dispute since the Greek philosophers, and various theories have been suggested. According to Plato, who considered the soul to be made up of an immaterial substance completely different from that of the body, it is capable of living without the body, has lived before it, and will continue to do so following its death. Aristotle, however, rejecting Plato's substantial dualist approach, defined the soul as the perfection of the body and, unlike Plato, denied its preexistence and immortality. Islamic philosophers, although accepting Aristotle's definition of the soul, regarded it as an immaterial substance and saw the human being as a composition of soul and body. Safavid period Islamic philosopher Sadraddin Shirazi put forward a new soul theory different from those of his predecessors. Like Ibn Sina and other Muslim philosophers, he accepted the Aristotelian definition of the soul as "the first actuality of a natural body equipped with organs". However, to him, the organs in the definition are not material body parts but powers of the soul. Unlike Plato, he considered the soul originated.

[*] Researcher and PhD student of the Institute of Oriental Studies named after academician Ziya Bunyadov of ANAS; Baku, Azerbaijan
E-mail: ibbaghiroff@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0002-2976-2119

To cite this article: Baghirov, I. [2023]. Sadraddin Shirazi's Concept of Soul. *"Metafizika" journal, 6(4),* pp.47-64.
Article history:
Received: 31.08.2023
Accepted: 01.12.2023

Nevertheless, as opposed to Ibn Sina who states that the soul comes into existence simultaneously with the body, Shirazi did not regard the soul as an immaterial being at the beginning of its existence. In his view, the soul comes into existence in the body. However, thanks to substantial motion, this material being evolves into an immaterial spiritual one.

This article dealing with Sadraddin Shirazi’s concept of the soul analyses his understanding of soul and spirit, the definition of the soul, its origination, and its relationship with the body.

Keywords: soul, spirit, soul-body problem, substantial motion, origination of human souls, soul-body relationship.

REFERENCES

1. Abdul Ḥaq, M. (1970). The Psychology of Mullā Ṣadrā. *Islamic Studies, Vol. 9, No. 2*, pp. 173-181. (in English)

2. Al-Kutubi, E. S. (2015). *Mulla Sadra and Eschotology Evolution of Being*. Routledge. (in English)

3. Al-Muslim, S. (2009). *Ibdāʻāt Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī al-falsafīyah, al-nafs namūdhajan*. Damascus: Neynava Publisher. (in Arabic)

4. Aristotel. (2001). *On the Spirit* (trans. Zeki, O.). Istanbul: Alfa Yayinlari. (in Turkish)

5. Baran, S. (2021). *Molla Sadrada Psychological: Ilmun-nefs.* Preface broadcasting. (in Turkish)

6. Daftari, A. (2010). *Mulla Sadra and the mind-body problem: A critical assessment of Sadra’s approach to the dichotomy of soul and spirit*, Durham theses, Durham University. Available at Durham. (in English)

7. Farah, R. (2019). Death in the philosophy of Mullā Sadrā and Schopenhauer. *Asian Philosophy, 29:4*, s.322-332. (in English)

8. Hilli, J. (1988). *Kashf al-murâd fî sharhi tajrid al-itiqâd. (1st ed.)*. Beyrut: Muassisat al-Ilmi al-Matbuat. (in Arabic)

9. Ibn Sina. (2013). *Book of Definitions* (trans. Aygun, A., & Iclal, A.). Ankara: Elis Publisher. (in Turkish)

10. Karaji, Ə. (1392 AD). Estelahate *falsafi va tafavote anha ba yekdigar*. Qom: Bustane-ketab. (in Persian)

11. Khorassani, S. R. (1976). *Mulla Sadra’s Philosophy and Its Epistemological Implications* (Doctoral dissertation). Durham University. (in English)

12. Malikov, A. (1390 AD). *Aql va iman az didgahe Ibn Rushd, Sadrulmutaalihin Shirazi, va Imanuel Kant.* Markaz beynalmilali tarjuma va nashr al-mostafa. (in Persian)

13. Malikov, A. (2016). *A person who is perfect in theory is less wise and philosophical.* Markaze Beynalmilali Tarcome va Nashr Almostafa. (in Persian)

14. Mammədov, E. (2020). *An Explanatory Glossary of Islamic Philosophy Terms.* Baku: “Nurlar” Publishing-Polygraphy Center. (in Azerbaijani)

15. Nasr, S. H. (2009). *Molla Sadra and Divine Wisdom* (trans. by Armaghan, M.). Insan Yayinlari. (Original work published 1978). (in Turkish)

16. Plotinus. (2018). *The Enneads.* (ed. Lloyd P. Gerson), Cambridge Univercity Press. (in English)

17. Rahman, F. (1975). *The Philosophy of Mulla Sadra* (Sadr al-Din al-Shirazi). State University of New York Press. (in English)

18. Shameli, A. A. (1994) *The soul-body problem in the philosophical psychology of Mulla Sadra (1571-1640) and Ibn Sina (980-1037)* (Doctoral dissertation). McGill University. (in English)

19. Shirazi, S. (1382 AD). *al-Hikmatul-mutaaliya fil-asfaril-aqliyyatil-arbaa [The Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect]*. Vol 8. SIPRIn Publications. (in Arabic)

20. Shirazi, S. (2022). *Wisdom of Arsha (al-Hikmetul-Arshiyye).* (trans. Feyzi Yigit). Preface broadcasting. (in Turkish)

21. Tahiri, I. (1393 AD). *Nafs ve gavaye an az didgahe Aristo Ibn Sina ve Sadruddin Shirazi.* Qom: Bustane Ketab. (in Persian)

22. Zarkasyi, H. F. (2009). The Philosophy of Mulla Sadra Being a Summary of His Book al-Hikmah al-Muta’aliyah fi al-Asfar al-‘Aqliyyah al-Arba’ah. *Journal Tsaqafah, vol. 5. No. 2.* 325-351. (in Arabic)